

DEMONIO Y MUJER: LA MARCA DE SATÁN Y EL COMBATE CONTRA ÉL*

Margarita Paz Torres
Universidad de Alcalá
margarita.paz@uah.es

Resumen

El presente trabajo realiza un recorrido desde el simbolismo demonio-mujer y el carácter femenino de lo demoníaco, heredado del discurso misógino, desde una perspectiva comparativa que arraiga en la moral judeocristiana, se desarrolla en la tradición medieval y continúa en los Siglos de Oro. Se exploran los diferentes *opposita* de la *fémmina* como sujeto activo del mal, capaz de tentar al varón en forma de demonio súcubo, y la mujer como objeto pasivo y meta de la seducción. Sirve como ilustración un texto inquisitorial del siglo XVII, el Proceso de fe de las religiosas de Santa Clara de Trujillo (Perú), encausadas por obsesiones por el Tribunal inquisitorial de Lima del Virreinato del Perú, cuyo caso despierta similitudes, en algunos aspectos, con la experiencia mística de Teresa de Ávila, así como con la de otras religiosas visionarias.

Palabras clave

Demonio, mujer, demoníaco, serpiente, misoginia, misticismo, posesión, Inquisición, Teresa de Jesús.

Abstract

This article aims at drawing an overview of devil-woman symbolism and feminine character of the demonic, inherited from the misogynist discourse from a comparative perspective, showing that they are rooted in the Judeo-Christian moral, which developed in the Middle Ages, and continued during the Golden Age. It explores the different *opposita* of the female as subject active evil, able to tempt

* Este trabajo se enmarca dentro de las actividades pertenecientes a dos proyectos de investigación: “La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos XV-XVII): Análisis y recuperación de la escritura conventual” (FFI2012-32073), que dirige Rebeca Sanmartín, de la Universidad Complutense de Madrid, y del que la autora es colaboradora externa, y “Humanidades Digitales, Edad Media y Renacimiento. 1. Poesía. 2. Traducción” (FFI2013-44286-P), que dirige Fernando Gómez Redondo, de la Universidad de Alcalá.

the male as a succubus demon and women who become a passive object and a target of seduction. As a text case, some comments are made about an inquisitorial 17th-century text, the Process of faith of the nuns of Santa Clara of Trujillo (Peru), accused for being obsessed, and tried at the Inquisitorial Court of Lima of The Viceroyalty of Peru. This case shows similarities in some respects with the mystical experience of Teresa of Avila, as well as of other visionary religious.

Keywords

Devil, woman, demonic, snake, misogyny, mysticism, possessed, Inquisition, Teresa of Jesus.

DEMONIO Y MUJER: HISTORIA DE UNA ATRACCIÓN MUTUA

La demonización de la mujer se inserta en la religión cristiana desde fechas tempranas y tiene, además, durante el Medievo, razones y argumentos fisiológicos (de origen galénico), filosóficos y jurídicos. La máxima aristotélica de la mujer como ser imperfecto e inferior al hombre, así como la influencia del ascetismo cristiano de los primeros tiempos, proclamado por Tertuliano, quien consideraba el cuerpo femenino como símbolo del mal, contribuyeron a difundir una imagen de mujer peligrosa. La literatura e iconografía cristianas muestran una mujer, a menudo monstruosa, deshumanizada, con rasgos de bestialismo o, por el contrario, poseedora de una belleza capaz de seducir al varón, conduciéndolo a la perdición. Muestra de ello son tanto las representaciones satíricas de la mujer como la concepción del *aegritudo amoris*, el amor entendido como causa de muerte y enfermedad que lleva al hombre a la destrucción. Para Tertuliano, la maldad es inherente a la mujer y no puede resolverse favorablemente:

La única propuesta de Tertuliano a las mujeres consistía en el llanto, la penitencia y el luto, aunque ni siquiera inmersas en esta ascesis continua podrían redimirse de su capacidad para hacer el mal. (Martínez-Burgos, 2004, pp. 214-215)

El entorno de reclusión podría influir directamente en los casos de religiosas endemoniadas que, desde una fantasía asentada en modelos literarios de santidad, se evaden de lo real por medio de lo ficticio. El encierro, unido a la, en muchas ocasiones, corta edad de las monjas que eran recluidas en los conventos siendo aún niñas, es seguramente un factor importante para dramatizar, en el sentido más teatral del término, toda la sintomatología y somatizaciones habituales en

los casos de supuesta posesión demoníaca, así como los elementos visionarios.¹ Los confesores tenían, además, una parte insoslayable de responsabilidad en la actitud y el desarrollo de las *posesiones diabólicas* de estas monjas, sometidas a una represión y acoso que, en procesos inquisitoriales como el de Antequera o de las monjas clarisas de Trujillo del que nos ocuparemos en este trabajo, derivaron en tragedia.

Hay, además, en el siglo xvii una proliferación de casos de endemoniadas entre los conventos que resulta, cuando menos, curioso: Loudun, en Francia; Trujillo (Perú) y, en España, los casos del convento benedictino de San Plácido (Madrid), entre 1625 y 1628, y Antequera (Málaga), aunque este es posterior. Además, y ya fuera del entorno católico, se debe recordar el muy célebre caso de las endemoniadas de Salem.

Antequera es un caso representativo que pone de manifiesto cómo el entorno de reclusión, la juventud de las monjas y la presión de sus confesores podían desembocar en relatos fantasiosos de las religiosas que utilizaban la imaginación para escapar a la continuada insistencia de sus confesores o, en casos más extremos, en trastornos psicósomáticos que culminaban en patologías clínicas. Este caso se sitúa ya en el siglo xviii, lo cual sorprende aún más, por cuanto se acerca a la modernidad desde la era de la Razón. Valérie Molero (1995, pp. 221-241) ha estudiado las actas de los juicios del Convento de Santa Clara de la Paz en Antequera, celebrados por el tribunal inquisitorial de Granada y que hoy se conservan en el AHN de Madrid [signatura Inq., leg. 2692, exp. 129]. Doña Rosa Montilla, monja profesa en este convento y Alonso de Osuna, su profesor de piano, mantuvieron una relación amorosa, a pesar de la clausura, que no llegó a mayores, pues al saberse se impidió al joven que volviera por el convento. La cosa hubiera muy bien terminado en estos términos si el confesor no se hubiera empeñado en ver lo que no había, es decir, la concurrencia del demonio en esta relación en la que lo más atrevido habían sido las caricias de la joven monja y el pianista tras la reja del convento. La intervención de fray Luis Ponce, el confesor de Rosa y sus compañeras, tanto como la coerción a que fueron sometidas estas, fue suficiente para que las religiosas comenzaran a inventar todo tipo de cuentos en los que se manifestaba el demonio, la magia negra, las relaciones sexuales de perversión y los rituales con sangre menstrual.

¹ Para un análisis más amplio y detallado sobre la *performance* ejecutada por muchas de estas mujeres, monjas y beguinas, de carácter visionario, remitimos al excelente estudio de Sanmartín Bastida (2012).

El proceso de Antequera provocó la detención de Alonso de Osuna, después una serie de declaraciones cruzadas de las monjas, incluida Rosa Montilla que, tras la continuada insistencia de Ponce, denunció a su amante platónico y se declaró culpable de actos infames. El sentimiento de culpa y la fantasía se extendió entre las restantes monjas que contaron a los tribunales inquisitoriales todo tipo de aberraciones sexuales y diabólicas, incluido el relato de cómo se aplicaban ungüentos que tenían la propiedad de lograr hacerlas volar y, cómo no, confesando la práctica de embarazos, abortos e infanticidios. Osuna, Rosa Montilla y María Dolores Montero (otra de las monjas implicadas) fueron encarcelados. María Dolores fue desterrada a otro convento. En 1771, los propios inquisidores determinaron que las monjas contaban *hipocresías* y recomendaron suspender la causa, pero para Rosa Montilla era ya demasiado tarde: había muerto en las cárceles secretas de la Inquisición en 1767.²

LAS CLARISAS DE TRUJILLO (PERÚ), *OBSESAS* EN LA AMÉRICA DEL S. XVII

Comentaremos ahora, brevemente, el caso de las clarisas de Trujillo (Perú), juzgadas entre los años 1677-1681 en el Tribunal Inquisitorial de Lima. Se conserva una copia de este proceso de fe en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (signatura: Inq. 1648, Exp. 6), que además se ha digitalizado y se puede consultar en la página *web* de PARES.³ Centramos nuestra atención en los ff 1r-6r del primer legajo, cuyo escribano firma como D. Pº. (*Pedro* o quizá *Pero*) Cervantes secretario (fol. 34v), los más significativos para nuestro estudio.⁴ La portada de este primer legajo reza:

Copia de los diferentes dichos y hechos de la causa que en este Santo Oficio se sigue sobre las religiosas que se hallan obsesas en el convento de Santa Clara de la ciudad de Truxillo de este reino del Perú.

Interesa este texto por las posibles líneas de investigación que abre y la riqueza de perspectivas mítico-literarias. Aunque los elementos más próximos son los procesos inquisitoriales cercanos a su realidad histórica y geográfica, la semántica de

² Para las disquisiciones inquisitoriales que se llevaron a cabo en este caso, remitimos al estudio de Molero (1995, pp. 221-241).

³ Portal de Archivos Españoles, en <<http://pares.mcu.es>>.

⁴ Actualmente, nos ocupamos de la transcripción y edición íntegras del primer legajo, que acompañará nuestra tesis doctoral.

este documento lo engarza también con una amplia tradición textual (manuales de exorcista, literatura mística, etimología demoníaca y el conflicto de la alteridad o problema del doble). El *leitmotiv* del demonio y lo infernal, presente en la literatura hasta hoy, abre la puerta al estudio de cuestiones históricas, antropológicas, sociales, políticas y filológicas con un denominador común: la relación entre la Inquisición como herramienta de poder y el control de la población por medio del terror, fundamentado en la creencia en un Más Allá poblado de demonios malvados y dispuestos a torturar el alma hasta la consunción de los tiempos. Estas imágenes, arraigadas en las tradiciones iconográficas y literarias medievales, se manifiestan en las narraciones visionarias de estas monjas, cuya principal protagonista es Luisa Benítez, “por otro nombre la Pacora” (f. 1r),⁵ una joven clarisa del convento de Trujillo.

Como hipótesis, podría plantearse que el relato conventual es hoy, y dadas nuestras actuales posibilidades de lectura, un relato susceptible de leerse como un discurso literario. [...] Si esta hipótesis fuera correcta, podría considerarse que este es uno de los casos más notables de discursos sumergidos —ocultos, suprimidos, reprimidos— durante el período colonial. (Valdés, 1993, p. 472)

En el convento de Trujillo, la *obsesión*⁶ se inicia en Luisa Benítez que, junto con Ana Núñez, otra de las monjas más jóvenes del convento, será la principal promotora de una sintomatología que se extenderá, tras variados exorcismos frustrados, al resto de sus hermanas de convento. Son testigos de la obsesión de la Pacora, así como de los numerosos fenómenos sobrenaturales que provoca y que se relatan en el documento, el exorcista y confesor de la monja (el franciscano Fray Francisco del Risco), varios frailes, otras religiosas y algunos vecinos de la ciudad de Trujillo.

El discurso, en estos primeros folios, se realiza por el exorcista y confesor, de manera homodiegética, situándose casi desde la perspectiva de un narrador

⁵ Señalamos la procedencia de las citas poniendo entre paréntesis el folio en que se encuentra, que transcribimos de nuestro texto base, el Proceso de fe de las religiosas de Santa Clara de Trujillo (Perú) (sig. Inq. 1648, Exp. 6).

⁶ Resulta interesante que en el documento se utilice esta terminología, pues define exactamente lo que la Iglesia Católica entiende por posesión demoníaca. Si acudimos al *Diccionario de la Real Academia Española*, comprobamos que *obsesión* proviene del latín *obsessio*, *-ōnis*, ‘asedio’. Por otra parte, tenemos que *obseso*, del latín *obsessus*, part. pas. de *obsidēre*, ‘cercar, asediar’, es el afectado por una idea fija y recurrente (la obsesión), que en el caso de los endemoniados se expresa precisamente a través de esos demonios acosadores que los asedian. Incluso en los tratados demonológicos (Foreta, 2004) se alude a la *circumdario*, es decir, al cerco que realizan los demonios contra el obseso (o poseso).

omnisciente que bucea en el pensamiento de la Pacora, transcribiendo las palabras de uno de los principales demonios que habla por su boca, Lariel. En esos momentos, la *voz* pasa desapercibida y el diálogo transcurre directamente entre el demonio Lariel y el propio exorcista que le interpela. Se establece así el triángulo requerido para la posesión demoníaca: demonio, obseso, exorcista.

Es posible establecer parangones entre místicos y endemoniados, pues su sintomatología, con frecuencia, es similar: *raptos* momentáneos, pérdida de consciencia, convulsiones, arrebatos, visiones, voces que solo ellos pueden oír, somatizaciones, etc. Tales fenómenos, propios de los arrebatos místicos de Teresa de Ávila, son sufridos también por Luisa Benítez, a la que el exorcista llama con frecuencia “la criatura”. En realidad, la decisión sobre la proveniencia de este tipo de prodigios (de origen divino o demoníaco), dependía exclusivamente de los inquisidores y hasta la propia santa abulense, como es sabido, fue considerada sospechosa por el Santo Oficio.

Este tipo de patologías, recurrentes en las monjas visionarias, se deben integrar, además, en la estructura patriarcal de una sociedad y una jerarquía eclesiástica que denigran y manipulan a la mujer de manera paternalista, donde el confesor puede ser guía o delator de la monja descarriada. Se entendía que era el confesor quien “debía guiar a la monja, someterla a disciplinas rigurosas, para evitar que fuera engañada por el demonio: los fenómenos místicos eran especialmente sospechosos de ser producto de este mal espíritu, que se cebaba en las debilidades propias del sexo femenino” (Valdés, 1993, p. 476).

Se debe tener en cuenta, además, la realidad americana. En este sentido, resulta interesante el estudio de Jaime Humberto Borja Gómez (1997, pp. 147-163) sobre la identificación del demonio con la simbiosis Eros-Tánatos o sexualidad-muerte que los conquistadores españoles llevaron a América. La idea del demonio medieval chocaba con los conceptos indígenas y la mezcla de culturas africanas resultantes de la esclavitud; este mestizaje entre negros, indios, criollos y castellanos, que se da durante el Barroco americano, produce una persecución de brujas centrada, principalmente, en las mujeres negras. La recurrencia del discurso misógino focaliza así el mal, nuevamente, sobre la mujer y la idea de *lo negro* identificado con lo feo y, por lo tanto, con lo monstruoso, que deriva hacia lo demoníaco.

LA INFLUENCIA DE LA ICONOGRAFÍA: EL INFIERNO DESATADO

No resulta baladí el aspecto iconográfico del diablo que tan arraigado estaba en la sociedad desde el Medievo y al que no son ajenas las monjas. Hasta el siglo XVII,

la idea del infierno remitía a un lugar poblado por negros demonios, híbridos y zoomorfos, cuya función era someter a tormento, con el mayor regocijo, las almas de los condenados:

La iconografía influyó poderosamente en la imaginación de los fieles; y era frecuente que quienes afirmaban haber visto el infierno o haber tratado con demonios describieran castigos con características parecidas a los que aparecen en pinturas, estampas y esculturas. Así, cuando a la monja vitoriana Micaela de Saguirre se le aparecían los diablos, estos la maltrataban físicamente: “poniéndose uno a la cabecera y otro por los pies, con furia y rabia infernal tiraba cada uno hacia sí y la descoyuntaban y dislocaban los huesos; y siendo ella de pequeña estatura la dejaban larga”. (Portús, 2004, p. 266)

Es claro el paralelismo entre los tormentos de esta monja y los de Luisa Benítez.⁷

Este Lariel fue un demonio sobervísimo y atormentó a la criatura con horribilidad, así interior como exteriormente, dándole golpes y mordiscones. Y de los golpes tiene oy las caderas abiertas, de suerte que la tenía todo el cuerpo (según me dixo) y la cara toda acardenalada de los porrazos que le daba, y se le proponía a la criatura en forma de un animal de cerdo ferocísimo, que lo vía ella por instantes del tamaño de un ternero bien grande y con el ozico le daba continuamente ozicadas en el vaso que la suspendía, de donde estaba sentada con gravísimo tormento (ff. 4v-5r).

Seguramente, toda esta iconografía tenga mucho que ver también con los tratados conocidos como *Ars moriendi* o *Arte de bien morir*, que advierten sobre las tentaciones del maligno y cómo vencerlas:

A lo largo del siglo xv se difunde por Europa un modelo de “arte de bien morir” que parece arrancar de la tercera parte del *Opusculum tripartitum* del canciller parisino Jean Gerson, titulada *De scientia mortis*; este arquetipo se difunde en dos redacciones, una larga (llamada CP por su *incipit*: *Cum de presentis*) que recibe el nombre de *Tractatus artis bene moriendi* y otra breve (o OS por el *incipit*: *Quamvis secundum*) conocida por *Ars moriendi*. [...] La versión corta se limita al contenido de la segunda parte de la larga, es decir, solo se interesa por las cinco tentaciones con que el maligno pretende apoderarse del alma del moribundo, a las que se contraponen las cinco inspiraciones con que los ángeles deshacen las arterias diabólicas. (Gómez Redondo, 2012, p. 1201)

⁷ Transcribimos este fragmento, así como otros del ms., ateniéndonos a los criterios de edición de *Charta*: <<http://www.charta.es>>.

En la iconografía infernal reina la idea del desorden, característica inherente a los demonios y al propio infierno. Las escenas tratan de aterrorizar a los pecadores, de amedrentarlos, de sugestionar y alertar contra los males que les esperan si no cumplen los mandamientos cristianos y se acogen a la doctrina de la fe católica. “Se busca impresionar al fiel, no solo apelando a su capacidad para detenerse en cada uno de los motivos, sino también mediante la deformidad general de los personajes y el caos que parece imperar en todo” (Portús, 2004, p. 268).

La serpiente forma parte ineludible de la simbología cristiana, así como los monstruos híbridos con formas en las que se mezcla lo humano y lo animal. La bestialidad se identifica con lo diabólico desde la Edad Media. Engendros inverosímiles devoran a los condenados, otros son asados al fuego y las culebras se enroscan en los cuerpos de estas almas y las devoran. Tormentos desmedidos, descuartizamientos y la omnipresente rueda, símbolo de lo eterno que se refiere al carácter interminable del castigo, y que era uno de los instrumentos de tortura de la Inquisición, aparecen por doquier en las representaciones infernales del cristianismo. Hay que tener en cuenta, además, que la mayor parte de la población era analfabeta. La iconografía se utilizaba, en buena medida, como fórmula de enseñanza de las Escrituras; tenía una labor pedagógica y doctrinal y, en este caso, un objetivo concreto: infundir miedo como método de contención social.

Dentro del ámbito hispánico, la zona donde alcanzó un mayor desarrollo la iconografía infernal durante la Edad Moderna fue América. Las razones, como hemos visto, seguramente hay que verlas en el hecho de que fue una temática directamente relacionada con la indoctrinación popular. De entre toda la teología católica, la idea del infierno era de las más fácilmente asimilables por las masas de población, en la medida en que resultaba fácilmente trasladable a la dinámica cotidiana de delito y castigo. Y esa noción, por supuesto, era medular para un sistema religioso basado en el establecimiento de un código de reglas, pecados y recompensas. (Portús, 2004, pp. 269-270)

Buena parte de esta iconografía bebe de las fuentes medievales, aunque el infierno barroco es diferente. Las representaciones pictóricas del Barroco son deudoras de la iconografía medieval, pero también de la literatura. El *Libro de la oración y meditación*, de fray Luis de Granada (1557; reed. en 1559, 1566, 1574, 1578 y 1650) y el *Estado de los bienaventurados en el cielo. De los niños en el limbo. De los condenados en el infierno, y de todo este universo después de la resurrección y juicio universales*, de Martín de Roa (1624) o *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1640), de Juan Eusebio Nieremberg, fueron obras muy difundidas que, tratando la naturaleza del infierno, influyeron considerablemente en la concepción del mismo y su representación (Portús, 2004, p. 255).

En esta iconografía abundan las representaciones de los condenados engullidos por las gigantescas fauces del Leviatán, engendro monstruoso que se identifica con uno de los demonios infernales en el libro de *Job* del Antiguo Testamento (AT) y con la propia boca del infierno. Las representaciones del demonio son frecuentes en el arte desde la Edad Media. En ocasiones, la iconografía demoníaca cumple un papel protagonista como en el caso de los *Beatos*; pero también aparecen demonios aparentemente secundarios, marginales, que se dejan ver entre los santos y logran pasar, aunque acechan. *Las tentaciones de San Antonio*, las visiones apocalípticas e infernales y la victoria del arcángel Miguel sobre el diablo son de lo más popular, tanto en la Edad Media como en los Siglos de Oro: Hertogenbosch, Miguel Ángel o el Bosco utilizan el imaginario cristiano del demonio para recrear su propio infierno.

La visibilidad de los demonios es uno de los temas que salen a relucir frecuentemente en los tratados de demonología; existe incluso una serie de leyendas medievales, muy extendidas en la baja Edad Media que convierten a los pintores en protagonistas, y el problema de la representación del demonio en argumento de sus historias. Algunas de estas narraciones se recogen en las *Cantigas*, donde se encuentra depositado un repertorio sobresaliente de historias de demonios. En la cantiga número 219, por ejemplo, se cuenta la historia de un demonio que, descontento con el modo en que había sido representado por un artista en una escultura de mármol blanco, tiñó él mismo de color negro su retrato. (Pereda y de Carlos, 2004, pp. 237-238)

Nuevamente, surge aquí la idea de lo negro relacionado con lo diabólico. El demonio es concebido como monstruo, como reptil (serpiente, dragón, cu-lebrón, etc.), como engendro híbrido o zoomorfo, frecuentemente velludo en abundancia, en ocasiones negro y, sobre todo, feo. La fealdad, ya desde la Edad Media, se identifica con lo monstruoso y, por lo tanto, con lo malvado. La idea de que el exterior es el reflejo del interior dice mucho acerca de esto. La virtud y la belleza se conceptúan intrínsecamente unidas a la nobleza: el noble es virtuoso por naturaleza y, por ello, debe ser hermoso. El villano, por el contrario, se identifica con lo rudo, lo salvaje y lo abyecto y más aún el musulmán, frecuentemente representado como un auténtico diablo. También el judío es víctima de esta concepción.⁸ Musulmanes y hebreos son identificados con lo diabólico. La luz y por extensión lo blanco parecen relacionarse con la pureza, la inocencia y la virtud, así como con el ideal cristiano de limpieza espiritual; las tinieblas, la oscuridad y

⁸ Para la relación entre la fealdad y el demonio en la iconografía medieval, así como sus múltiples rostros, remitimos a H. Goldberg (1997).

por similitud todo aquello que es negro representan lo tenebroso del alma humana y lo maléfico. No es de extrañar, por tanto, que en la imaginería cristiana los demonios sean negros y los negros sean tenidos por perversos.

Sin embargo, la representación del demonio irá cambiando en los Siglos de Oro. Felipe Pereda y M^a Cruz de Carlos (2004, pp. 233-252) traen a colación una anécdota sobre la basílica del Escorial. Al parecer, Luca Cambiaso, pintor contratado por el rey para terminar de decorar la basílica a la muerte de Juan Fernández Navarrete, *el Mudo*, trabajó en algunos cuadros del altar:

Una Santa Ana y un San Miguel Arcángel derrotando a los demonios. El cuadro de San Miguel, un gran lienzo de casi tres metros de altura, se conserva en el monasterio pero nunca llegó a ocupar la capilla para la que el genovés lo había pintado. A Felipe II no le pareció apropiado. [...] Puede resultar paradójico, pero tanto al rey como a su bibliotecario y cronista, los demonios de Cambiaso les parecieron demasiado feos. (Pereda y de Carlos, 2004, p. 244)

Esto indica una mudanza en la transmisión y recepción de la temática demoníaca. De hecho, el cuadro de Cambiaso fue sustituido por el de otro artista, Pellegrino Tibaldi, cuyo *San Miguel*, datado en 1592, aplasta con su pie a unos demonios que no solo son antropomorfos, lo que ya adelanta una concepción radicalmente distinta, sino que no parecen ni mucho menos malvados; han perdido por completo su monstruosidad (incluidos los cuernos) y más parecen seres dignos de misericordia que de castigo.

A comienzos del siglo XVII, el deseo de extirpar cualquier rastro de representación extravagante iba a afectar frontalmente a las representaciones infernales. En el Siglo de Oro se dieron los primeros pasos hacia la consideración de su figura desde otra perspectiva, la de la “belleza diabólica” que habría de culminar en el Romanticismo. (Pereda y de Carlos, 2004, p. 245)

Parece que este cambio se debe en buena parte a la Contrarreforma emprendida en el Concilio de Trento, que pretendía acotar la fantasía desbordada de los artistas en sus representaciones plásticas, eliminando todo aquello que pudiera confundir a los fieles. Entre 1626 y 1632 Vicente Carducho realizó una serie de cuadros para la Cartuja de El Pualar. Posteriormente, en su obra de 1634, *Diálogos de la pintura*, el artista reflexionará sobre cómo plasmar de manera más soportable a la vista la “abominable y nunca vista fealdad de los demonios y pecados” (Pereda y de Carlos, 2004, p. 249).

Por el contrario, en la Edad Media abundan las imágenes de lo grotesco y lo monstruoso asociadas al demonio. Así, en las *Cantigas de Santa María*, de

Alfonso X, concretamente la Cantiga 74, que está acompañada de una ilustración en el Códice Rico de la Biblioteca del Monasterio del Escorial, ms. T.I.1 (Martínez-Burgos García, 2004, p. 224) se recoge un demonio oscuro y bestializado con cabeza de toro, alas de murciélago y pezuñas de cabra, un ser híbrido y animalizado que llama poderosamente la atención y que mantiene una particular semejanza con las visiones que Luisa Benítez dice tener, según la transcripción de su confesor, pues también ella *ve* a los demonios en forma de toro (f. 6r) y de *ternero bien grande* (f. 4v).

La misma mujer, como ya hemos apuntado, suele ser identificada con el demonio. Muchos pintores se hicieron eco del motivo en relación con las tentaciones de San Antonio, tales como El Bosco, Joachim Patinir o Quentin Massys (Pereda y de Carlos, 2004, p. 234). La concepción misógina que emparenta a la mujer con el demonio es antiquísima. En este sentido y como curiosidad, se aporta un dato que refleja bien esta asociación de lo femenino y lo demoníaco: en la población de Orihuela (Alicante), se encuentra el único paso que existe en España dedicado al demonio. Popularmente es conocido como La Diablesa por su aspecto femenino: es un monstruo híbrido, alado, con cabeza bestializada, cuernos, una mueca lasciva y desagradable en el rostro y un cuerpo de mujer que exhibe unos pechos claramente femeninos. La talla fue adquirida mediante el pago de 800 libras valencianas por el gremio de los labradores en 1695. El artista que la creó fue Nicolás de Bussy. Su nombre oficial es el Paso de la Cruz de los Labradores; ha sido recientemente restaurado y el municipio oriolano ha solicitado que se lo declare Bien de Interés Cultural. Para ello, el Ayuntamiento de Orihuela cuenta con el aval obtenido en 2011, que declaró la Semana Santa oriolana como de Interés Turístico Internacional. Este paso tiene prohibida la entrada en las Iglesias, a pesar de que desfila en la procesión del Santo Entierro que se realiza el Sábado Santo. Sin embargo, cuando los cofrades llegan a la puerta de la catedral solo ellos pueden entrar al sagrado recinto, mientras La Diablesa debe esperar en la calle. Durante el resto del año, ninguna iglesia oriolana acoge a este engendro demoníaco al que acompañan un esqueleto humano y varios ángeles que los dominan en un plano superior; solo los museos de la ciudad le dan cobijo (Viana, 2014; disponible en *ABC.es* <<http://www.abc.es/sociedad/20140412/abci-semana-santa-diablesa-orihuela-201404102156.html>>).

DE DEMONIOS Y OTROS ÁNGELES

En el propio nombre del diablo se puede entrever la desgracia del ángel *caído* o *arrojado* hacia el abismo. Los demonios son también ángeles y, por lo tanto,

mensajeros como sus hermanos, según la creencia judeocristiana; unos proclaman el poder de Dios auxiliándole, otros oponiéndosele: los demonios son, en fin, el reverso de los ángeles, seres negativos cuya esencia maléfica los inclina a la mentira y el sadismo y que ganan sus adeptos por medio de la tentación.⁹ A pesar de su carácter pernicioso, los demonios se hallan sujetos, como todos los ángeles, al poder divino de la entidad superior que gobierna el universo; también ellos han de responder al mandato de Dios. Por ello, el exorcismo sirve, desde este planteamiento, para dominar y expulsar a estos seres, para conjurarlos en nombre de Dios, de manera que no tengan más remedio que abandonar el cuerpo que ocupan y obedecer al sacerdote, que no es otra cosa que el representante de Dios en la tierra.

La iconografía cristiana suele representar a los demonios en actitud desordenada, personificando el caos y la anarquía. No obstante y desde un punto de vista teológico, los demonios no pierden su naturaleza angélica y mantienen, por ende, como los ángeles, una estructura jerarquizada, tal como un ejército, compuesto por diferentes grados, superiores e inferiores. En el texto de Trujillo también se denomina a los demonios según su graduación, con nombres como Lariel Principado el capitán, Malael Querubín, Anaón Arcángel o Yriníel Serafín (f. 4r), atendiendo a las nueve jerarquías o coros angelicales: Serafines, Querubines, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados, Arcángeles y Ángeles. Esto coincide con el planteamiento teológico básico sobre quiénes son los demonios: ángeles con el mismo rango que ostentaban en su etapa anterior.

Mandéle como ministro explicase aquella figura y díxome: “la Serpiente soy yo, Lariel, tengo cinco alas en memoria de los cinco coros que gobernaba en mi felicidad y así tengo de cada gerarquía un demonio que fue de aquella gerarquía o coro en cada ala. En el primer puesto o ala es Ángel, en el segundo Arcángel y en el tercero Trono, en el cuarto

⁹ Tomando como referencia a Corominas y Pascual (1980), un ángel es, por definición, un mensajero divino. La etimología de su nombre remite precisamente a este significado: tomado del latín *angĕlus* y este del griego ἄγγελος, ‘nuncio, mensajero’. La palabra *demonio* proviene, asimismo, del latín tardío *daemonium* y este del gr. δαίμωνιον, ‘genio, divinidad inferior’ y, entre los cristianos, ‘demonio’, diminutivo de δαίμων, ‘dios, divinidad’. Por otro lado, el vocablo *diablo* viene del latín tardío *diabŏlus* y este del griego διάβολος, propiamente ‘el que desune o calumnia’, derivado de διαβάλλειν, ‘separar, sembrar discordia, calumniar’ y este de βάλλειν, ‘arrojar’. Debemos considerar, además, el étimo de la palabra *exorcismo*, del latín tardío *exorcismus* y este del gr. ἐξορκισμός, ‘acción de hacer prestar juramento’, derivado de ἐξορκίζειν, ‘tomar juramento (a alguien) en nombre de Dios’, y este de ὄρκος, ‘juramento’.

dominación, en el quinto Principado”. Y fue diciendo sus nombres, que son unos de los puestos allí arriba, y me dijo: “y si en mi felicidad me sirvió esta superioridad de mayor dicha, agora me sirve de mayor tormento, castigando mi soberbia el Altísimo por los mismos filos y si yo, ministro siendo de naturaleza tan alta y de tanta prerrogativa como gobernar cinco coros, me veo por mi soberbia tan arrastrado como castigara Dios la soberbia en un pedazo de barro” (ff. 4v-5r).

Por boca de la Pacora y siempre desde el punto de vista del exorcista, que transcribe sus conversaciones con Lariel, el demonio explica que ostenta cinco jerarquías o coros en cada ala, lo que teológicamente, según el padre Fortea, sacerdote católico, quien ejerce actualmente como exorcista y demonólogo,¹⁰ no tiene ningún sentido, aun cuando los coros angelicales que menciona el texto son precisamente las nueve jerarquías que contempla la Iglesia Católica, por orden de importancia, de mayor a menor:

De cada una de las nueve jerarquías cayeron ángeles transformándose en demonios. Es decir, hay demonios que son virtudes, potestades, serafines, etc. Aunque sean demonios siguen conservando intacto su poder e inteligencia. Por todo lo dicho está claro que existe una jerarquía demoníaca. (Fortea, 2004, p. 21)

La temática demonológica es amplia y la simbología alegórica de las jerarquías angelicales demasiado compleja para tratar de explicarla aquí. Baste decir que nueve son las jerarquías angelicales y que, en dicha escala, los Serafines ostentan el lugar más alto (Morales y Marín, 1984, p. 302). Uno de los coros intermedios, las Potestades, interesa especialmente, ya que se las consideraba protectoras contra los elementos demoníacos, por cuanto los demonios con esta jerarquía son auténticos *alter ego* de dichos ángeles. Arcángeles y Ángeles, los coros inferiores, completan las nueve jerarquías y a pesar de ser las de menor rango, son quizá las más recurrentes en el arte y la creencia popular: Miguel, Rafael y Gabriel son los tres arcángeles. A San Miguel suele representársele en lucha y victoria contra el demonio; San Gabriel fue el arcángel de la Anunciación y San Rafael quien libró a Tobías del demonio Asmodeo en el AT.

El carácter de los demonios se vislumbra, pues, desde la propia etimología: son los *arrojados* al abismo, ángeles caídos, *calumniadores* y *opositores*, es decir, los correlatos oscuros de Dios y sus ángeles o, por decirlo de otro modo, sus dobles. Estos *opposita* son recurrentes en el arte y la literatura desde la Anti-

¹⁰ Tuvimos oportunidad de entrevistar al padre José Antonio Fortea el 15 de marzo de 2013 y contrastar su opinión sobre un fragmento del texto de Trujillo que él tuvo a bien leer.

güedad: luz/oscuridad, bien/mal, Demonio/Dios, ángeles/demonios. De hecho, el propio nombre de Satán significa *opositor* en la tradición de las tres grandes religiones monoteístas: cristianismo, judaísmo e islam (Cardaillac-Hermosilla, 2005, p. 20).

El demonio, por tanto, únicamente puede realizar sus maldades calumniando y ejerciendo su labor de *antagonista* directo de Dios. Sin embargo, es este ser superior quien le dicta cómo, cuándo y de qué manera puede actuar. Satán resultaría así una duplicación de Dios, un negativo de la figura deífica o, más exactamente, el lado oscuro de la divinidad: extensión maléfica de su propio ser, lo que resulta bastante inquietante.

Con respecto a los nombres de los demonios, ya en el AT aparecen algunos como Azazel, de cuya existencia se da noticia en el *Levítico*, el libro de los sacerdotes de Israel (*Lev.* 16, 21-22). Otro de los demonios más célebres del AT es Asmodeo que, enamorado de la doncella Sara y celoso de sus pretendientes, acosa a la muchacha y asesina a todos los maridos que contraen matrimonio con ella. Será Tobías el único que, ayudado por el arcángel Rafael, logre consumar la boda tras expulsar al demonio (*Tob.* 8, 1-3). Belcebú es otro de los demonios que aparecen con frecuencia en el AT, cuya significación parece ser la de *señor de las moscas* o *dios del estiércol*, aunque también es opinión extendida que podría tratarse de una “divinidad cananea, cuyo nombre significaría ‘Baal es príncipe’. En el Nuevo Testamento (NT) se refiere, desde luego, al príncipe de los demonios” (Ausejo, 1990, p. 1316). Otro de los demonios del AT es el Leviatán, a menudo identificado en la iconografía cristiana con la propia boca del infierno, la entrada a los abismos; es la bestia de la que habla Yahveh a Job: “*Leviatán* (el cocodrilo) es la traducción bíblica más común del vocablo hebreo *liwyâthan* (algo que está enrollado o torcido) citado en el libro de Job (41:1). La descripción [...] corresponde al reptil que vivía antiguamente en la desembocadura del Nilo” (Cardaillac-Hermosilla, 2005, p. 13).

Por su parte, el documento de Trujillo recoge el nombre de Lucifer: “Respondió al punto, Lucifer me llamo” (f. 3r). La referencia a otros demonios, tales como Anaón, Asinaelis o Masnaón (f. 4r) y aquellos terminados en *-el* como Lariel, Marael, Uniel o Uniquiel parecen querer remitir a una etimología hebrea por completo ficticia y con la que guardarían una cierta semejanza fonética o morfológica. Es evidente que las lecturas bíblicas y devotas de estas religiosas debieron influir a la hora de crear estos patronímicos demoníacos finalizados en *-el*, que fonéticamente resultan muy próximos a los nombres de los profetas: Ezequiel, Daniel, Malaquiel, etc. No hay constancia de que estos nombres, seguramente inventados, pertenezcan a ningún demonio; al menos, no están

recogidos por la Biblia. Asimismo, el padre Fortea, en la entrevista que nos concedió, no confirmó la relación de ninguno de los nombres demoníacos del documento de Trujillo, ni si quiera el de Lariel, uno de los más importantes, con los nombres de demonios conocidos en los tratados demonológicos y los textos bíblicos.

Por otro lado, en las *Segundas Jornadas de Historia del Arte* de la Universidad Adolfo Ibáñez, en colaboración con el CREA y el Museo Histórico Nacional de Chile, se hace referencia al arcángel Laruel, que tiene un gran parecido fonético con el demonio de Trujillo; se especifica que la terminación *-el* “de los nombres angélicos, cuyo significado es ‘Dios’ en hebreo, en el caso de Laruel y Lauriel tiene el cometido de hacer cristianos estos nombres dándoles el sentido final de Guardianes de Dios” (Guzmán Schiappacasse; Cortés Aliaga; Martínez Silva, 2004, p. 53). Según la hipótesis de estos autores, el nombre Laruel podría derivarse de laureado y tener relación directa con los lares romanos —las deidades protectoras de los hogares y caminos—, que más tarde serían absorbidos por la tradición cristiana para dar nombre a varios ángeles, entre ellos los ángeles apócrifos que se representan en una pintura anónima del siglo XVII, conservada en la iglesia de la Compañía de Jesús de Arequipa, Perú:

Parte de lo que ocurre en este milagro expone otro aspecto de la angeología, la lucha de los ángeles y sus virtudes contra los demonios y sus vicios en una perfecta correspondencia. En el caso de Laruel, le correspondería combatir contra otro ángel de la guarda caído que encarna un vicio contrario a la misericordia y la benevolencia, como la avaricia y la malevolencia. Este demonio podría ser, por su característica del ángel custodio, Lariel, el capitán de una banda de demonios que atacó en 1648, según un proceso inquisitorial guardado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, el convento de Santa Clara de Trujillo en Perú. Dichos demonios, de acuerdo con este documento, se posesionaron de los órganos de las monjas y eran concebidos como animales (cangrejos, ranas, monos, etc.). Algunos de sus nombres fueron Marael un trono, Nuvuson un ángel, Uniel un principado, Anaon un arcángel y Malael un querubín, entre otros. Esto demuestra que de los ángeles custodios, cuyo origen etimológico y conceptual son los lares, aparentemente han surgido demonios conocidos en Hispanoamérica de la misma manera que se registraron figuras angélicas caídas de las distintas jerarquías. (Guzmán Schiappacasse; Cortés Aliaga; Martínez Silva, 2004, p. 54)

Si el nombre de Lariel y sus legiones procede etimológicamente de los lares romanos o no, es difícil asegurarlo. En cualquier caso, demonios tan célebres como Belcebú, Luzbel, Satán o Satanás no se mencionan en el fragmento estudiado del texto de Trujillo (ff 1r-6r); tampoco hay huellas de nombres demoníacos

tales como Asmodeo o Seirim, propios del AT. Únicamente Lucifer, en el folio 3r, se deja ver mientras el exorcista realiza la comprobación para saber si la primera afectada, Luisa Benítez, está posesa.

Para el cristianismo y el islam, derivados ambos del judaísmo, hay demonios comunes, así como hay profetas que son aceptados por los textos sagrados de las tres confesiones. A este respecto, Laura de Mello recuerda la clasificación de Jean de Wier, demonólogo del siglo xvi que “señalaba la existencia de 72 príncipes y 7.405.926 diablos, divididos en 111 legiones, cada una con 6.666 miembros. Los había ígneos, aéreos, terrestres, acuáticos, subterráneos y lucífugos” (Mello e Souza, 1993, p. 126).

SATÁN, SUS ADEPTOS Y LOS MINISTROS DE DIOS

Es frecuente en la literatura el *leit motiv* del demonio y sus acólitos. Una amplia constelación de ideas podría contemplarse en torno a este tema, desde una perspectiva multidisciplinar. Ya en la Edad Media, las representaciones literarias del diablo y sus cohortes abundan en los *Beatos* y en la iconografía. Será, no obstante, en fecha algo más tardía, en los albores del Renacimiento, cuando surja el más importante manual de inquisidores, modelo a seguir para las subsiguientes obras de este tipo, el *Malleus maleficarum*. También conocido como *Martillo de las Brujas*, se publicó en 1486. Se atribuye su autoría a dos inquisidores dominicos, Jacob Sprenger y Heinrich Institoris (a veces traducido como Krämer, ‘mercader’) y propició la publicación de otras obras similares:

En España, en 1530, la *Reprouacion de las supersticiones y hechizerias* de Pedro Ciruelo; en 1619, el inquisidor Valderrama dedica el segundo volumen de su obra *Historia General del mundo y de la naturaleza* a los demonios y a los brujos [...] y en 1630, [...] el *Tribunal de la superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del Demonio* de Gaspar Navarro. (Moncó Rebollo, 2004, p. 192)

El *Malleus maleficarum* tuvo una influencia principal, tanto en la concepción del demonio como en la forma de combatirlo. Surgió al amparo de la bula papal promulgada por Inocencio VIII en 1484, la *Summis desiderantes affectibus*, que otorgaba a Sprenger e Institoris el poder de ejercer el ministerio inquisitorial en algunas provincias alemanas. La bula recoge las supersticiones y creencias mágicas que seguían vivas en el imaginario colectivo de la sociedad europea a fines de la Edad Media y, tanto esta, como el manual resultan significativos: una justifica la existencia de magos y brujas que, con asistencia de los demonios y mediante ma-

leificio, perjudican a las personas, los animales y las cosechas; otro instruye sobre cómo detectarlos y lidiar contra ellos.

Se admite la existencia de *íncubos* y *súcubos*: los que penetran (*in-*) y son, por tanto, de morfología masculina y los que están debajo (*su-*, alomorfo de *sub-*), de categoría femenina. La etimología remite a la posición adoptada en el acto sexual; los *íncubos* tendrían comercio carnal con las mujeres, como en el caso de Luisa Benítez: “le encendía en la tentación contra la castidad con mucha violencia, a ver si la podía conquistar; y en una ocasión me dixo este demonio que la avía atormentado con dos mil y quinientas tentaciones, solamente de castidad, fortísimas” (f. 4v). Los *súcubos*, por el contrario, mantendrían trato con los hombres para robarles la esencia vital (semen) y transferirla luego a las mujeres. Esto da idea de la concepción multiforme del demonio, que puede transformarse en ser femenino o masculino, según la necesidad del momento y el género de su víctima.

El *Malleus maleficarum* dedica varios capítulos al reconocimiento de los casos de posesión demoníaca y su tratamiento: capítulos IX y X (pertenecientes a la I Cuestión) y capítulos V y VI (de la II Cuestión) insertos todos en la *Segunda parte del Martillo de las Brujas, que trata de la forma de inferir maleficios y de luchar felizmente contra ellos*. Se considera que la posesión, aun cuando sea realizada por los demonios, puede ser instigada por las brujas por medio de un maleficio. Esta idea otorga un poder mágico muy elevado a las supuestas brujas, que actuarían como *dominas* de unos seres de naturaleza angelical y carácter diabólico. Se especifica cómo las brujas pueden efectuar rituales para robar el miembro viril de los hombres, transformarlos en bestias y copular con los demonios *íncubos*. Se argumenta como causa de la posesión el pecado, grave o venial, propio o ajeno, así como la intervención directa de las brujas, que pueden incitar a los demonios a penetrar en el cuerpo de una persona para perjudicarla. El manual localiza los demonios en la cabeza del poseído, lo que encuentra eco en el documento de Trujillo que ubica a un demonio en forma de culebra, llamado Parcitol Potestad, en el cerebro de *la criatura*, y otro en forma de ratón, llamado Anuquiel Serafín, en su cabeza (f. 6r).

En el extenso capítulo VI (de la II Cuestión), *Acerca de los lícitos exorcismos de la Iglesia como remedio para cualquier enfermedad debida a maleficio*, el manual señala cómo deben llevarse a cabo los exorcismos: imposición de manos en la cabeza del endemoniado, conjuros y órdenes al demonio para expulsarlo, junto con oraciones diversas. También se pueden utilizar piedras y hierbas bendecidas que tengan propiedades exorcizantes, siempre y cuando el exorcista no crea que son estos objetos, en vez del poder de Dios, los que logran la expulsión del demonio.

LA BATALLA CONTRA EL ANTIGUO ADVERSARIO

Desde la hagiografía hasta los libros de caballerías, el *leitmotiv* de la batalla contra el mal se repite abundantemente en la literatura. La posesión demoníaca también se concibe como una guerra: los demonios tratan de ganar el alma del poseído y luchan contra él, agrediendo su cuerpo y sometiéndolo a terribles y dolorosos tormentos que, frecuentemente, dejan huella. Esas marcas que los demonios dejan impresas en los cuerpos de los poseídos también tienen una amplia tradición literaria. Las hechiceras, brujas y gentes que tenían comercio carnal o de otro tipo con el demonio, formando parte de sus adoradores, podían ser supuestamente identificadas por una marca en la mejilla o en otras zonas. Ejemplo de ello es, cómo no, Celestina, figura imborrable de las letras españolas, medio hechicera medio bruja, alcahueta y antigua prostituta, a la que el diablo había señalado en el rostro con su zarpa.

En el caso de los poseídos suelen darse somatizaciones como consecuencia de la supuesta persecución a que son sometidos. Es, cuando menos, curioso el hecho de que muchos de los enjuiciados o investigados en procesos inquisitoriales a los que se consideraba sospechosos de estar endemoniados muestran este tipo de señales: mordiscos, golpes y, sobre todo, cardenales. Los ataques físicos de los demonios son recurrentes: los golpean y arrastran por el suelo, los elevan por los aires, etc. Entre algunos casos notorios puede contarse el de santa María Magdalena de Pazzi, que “era azotada de ellos, arrastrada, echada por las escaleras, y atormentada corporalmente de diversas formas” (Sánchez Lora, 2004, p. 175). En cuanto a sor Leonor María de Cristo, que al parecer batallaba también contra los demonios aunque no estaba poseída, tratando el demonio de impedir que siguiera con su rezo del rosario, en cierta ocasión, la atacó de tal modo “que traxo su cuerpo arrastrando por toda la celda, sin que lo pudiesen impedir las Religiosas” (Sánchez Lora, 2004, p. 176). La propia Teresa de Ávila sufría agresiones similares:

Otra vez me estuvo cinco horas atormentando con tan terribles dolores y desasosiego interior y exterior, que no me parece se podía ya sufrir. Las que estavan conmigo estavan espantadas y no sabían qué se hacer, ni yo cómo valerme. Tengo por costumbre, quando los dolores y mal corporal es muy intolerable, hacer actos como puedo entre mí, suplicando a el Señor, si se sirve de aquello, que me dé Su Majestad paciencia y me esté yo así hasta el fin del mundo. Pues como esta vez vi el padecer con tanto rigor, remediávame con estos actos para poderlo llevar, y determinaciones. (Teresa de Ávila, 31, 3)

En el Barroco hay, según parece, una gran proliferación de visionarias, místicas y endemoniadas entre las monjas de diferentes órdenes religiosas. Concreta-

mente, en América, un buen ejemplo se halla en Santa Rosa de Lima, a la que se atribuyen milagros ya desde la niñez; otras monjas y mujeres laicas, con su misma sintomatología, fueron consideradas alumbradas y, como consecuencia, procesadas por la Inquisición. Llama la atención los numerosos casos de endemoniadas que se dieron en Perú, más concretamente en Lima, así como en otros lugares de América durante el siglo xvii. A sor María de San José, tres demonios la acosaron durante ocho años, burlándose de ella, tentándola libidinosamente, golpeándola, arrastrándola y causándole otra clase de tormentos, lo que guarda muchas similitudes con Luisa Benítez, *la criatura* del texto. La propia monja afirmaba la existencia de testigos que habían escuchado los ruidos horribles de su celda y la encontraban “como muerta” (Cervantes, 1997, p. 136) cuando entraban en ella. Tales raptos y ausencias, acompañadas de la inefabilidad, son comunes en la patología de los místicos como Teresa de Ávila, que sufría pérdidas de conciencia con frecuencia y, en una ocasión, incluso un episodio de catalepsia que la mantuvo inconsciente durante cuatro días y del que despertó con “la lengua hecha pedazos de mordida” (Teresa de Ávila, 6, 1). Cuanto más perseguían y torturaban los demonios a sor María de San José, más quería ella padecer estos tormentos para poder ganarse la gloria del Señor:

Tales actitudes —que al lector moderno se le sugieren inmersas en un masoquismo enfermizo— eran, en realidad, la norma en la literatura hagiográfica de la época, al punto de convertirse en elementos esenciales de santificación. Ciertamente, los tormentos diabólicos parecían aumentar en proporción al grado de virtud y de paciencia con que se toleraran. (Cervantes, 1997, p. 137)

Este tipo de comportamientos y su puesta en escena, trataban de emular los modelos de santidad que, desde las lecturas hagiográficas, se proponía a las monjas. Se utiliza el trance místico, experimentado o fingido, como válvula de escape. Se busca conscientemente el tormento, pues se considera el cuerpo martirizado como reflejo de lo interno en lo externo. De este modo, la somatización puede revelar el contacto íntimo del alma con Dios, la prueba del sufrimiento requerido para alcanzar la santidad por la vía del dolor. Así, las místicas se acercan, en su experiencia, por medio del sufrimiento, no solo a Dios sino a la emulación de los mártires. Sor María de Santo Domingo, precursora de Teresa de Ávila, también sufre esta clase de somatizaciones (golpes y heridas) que unas veces atribuye a los demonios y otras a favores del Esposo (Sanmartín Bastida, 2012, p. 204). Se debe sumar a estos factores la autoflagelación, las mortificaciones y el frecuente ayuno

al que estas monjas sometían sus cuerpos y que resultan fundamentales para los trances místicos.

También Luisa Benítez desarrolla estos elementos comunes: somatizaciones (golpes, cardenales y mordiscones inferidos por Lariel y otros demonios), raptos que remiten a una posible patología epiléptica, visiones, voces que solo ella puede oír y que serían quizá indicios de esquizofrenia, inefabilidad y, por último, la supuesta causa de todos estos sufrimientos, que se vea la gloria de Dios al expulsar a los demonios:

Díxome que avía seis años avía venido a aquel cuerpo, siendo la causa (porque Dios lo permitió) perficionarla más en la virtud. También me dixo [que] estaba Dios muy enojado por el olvido que avía de su Majestad y sus preceptos en el mundo y que avía venido a este cuerpo, cuya persona vivía sin dar mal exemplo, porque a su tiempo no tubieren escusa algunos diciendo que por sus pecados avía venido de la criatura y no era por otro fin, siendo assí que el Altíssimo quería justificar su causa más con esto, que avía de llober fuego del cielo y que era un caso este que avía de resonar por todo el mundo y que se avía de predicar en los púlpitos y que muchos se avían de tirar una oreja y no se avían de alcançar a otra y que aunque agora estaba oculta la gloria de Dios, con tanta incredulidad, a su tiempo se aclararía todo y que resultaría la gloria de aquella criatura y de Dios. Todo esto me dixo (f. 5r).

Fernando Cervantes da cuenta de otro interesante caso, el de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, para poner en relación la contraposición carne/espíritu que suele ir asociada a este tipo de manifestaciones demoníacas. Esta monja veía un demonio en forma de “una fiera bestia muy grande y descomunal” (Cervantes, 1997, p. 142) que la atormentaba contra la castidad, la atosigaba y la acosaba. También aquí el demonio es zoomorfo y se muestra en forma de animal, como en el proceso de Trujillo.

El masoquismo enfermizo llevado a estos extremos es una consecuencia de la demonización del sexo y, más allá, del propio cuerpo femenino; la necesidad de sufrir se imponía para lograr la vida eterna, aunque “no fue sino hasta el siglo xvii cuando dichas tendencias vinieron a apreciarse como esenciales para la salvación” (Cervantes, 1997, p. 143). De manera que, según esta hipótesis, cuanto más atormentada era la víctima, más probabilidades había de que se ganara el cielo después, habiendo soportado tantos suplicios por amor a Dios.

A Luisa Benítez “el demonio la llevó arrastrando como culebra desde el comulgatorio hasta el Señor, donde estuvo hasta que acabaron maitines, y luego fue arrastrando hasta las campanas, donde tocó a fuego y se bolbió al Señor” (f. 5v). En México, concretamente en la Puebla de los Ángeles, hay también en

el siglo xvii un caso muy particular de una monja endemoniada, sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San José, cuyos tormentos muestran claros paralelismos con los de *la criatura* de Trujillo: los demonios la golpeaban y levantaban por los aires y los dolores que sufría eran tan intensos que se manifestaban, según sus propias palabras, como “gusanos que le roían los riñones y le mascaban el corazón como si fueran perros” (Ramos Medina, 1997, p. 174). Esto induce a pensar que tal serie de somatizaciones podrían ser la manifestación física de alguna dolencia mental o los síntomas de la ansiedad producida por alguna patología neurológica, quizá la epilepsia: desmayos, convulsiones, ojos en blanco y dolores tremendos de cabeza que, meses después, derivarían en la muerte de sor Isabel, el 26 de febrero de 1633, tras un exorcismo que pareció exitoso, realizado unos meses antes, el 28 de octubre de 1632.

No es posible saber si los conventos americanos sufren una influencia, directa o indirecta, consecuencia, por así decirlo, de un efecto contagio que viniera de Europa, aunque es un hecho que durante el siglo xvii abundaron los casos de endemoniadas en numerosos conventos, europeos y americanos, de diferentes órdenes religiosas. Sor Isabel de la Encarnación o Luisa Benítez son solo un ejemplo, aunque con evidentes similitudes en la fenomenología demoníaca: las dos son acosadas y agredidas por los demonios que batallan contra ellas. En el caso de sor Isabel de la Encarnación, los ataques de los *enemigos* se agudizan en torno a 1631. Manuel Ramos, que ha estudiado el caso de esta monja mexicana, relaciona estos hechos con la lectura de Teresa de Ávila, que ya era conocida en América desde finales del siglo xvi:

Yo, como le vi, reíme, y no huve miedo, porque había allí algunas conmigo que no se podían valer ni sabían qué remedio poner a tanto tormento, que eran grandes los golpes que me hacía dar, sin poderme resistir, con cuerpo y cabeza y brazos; y lo peor era el desasosiego interior, que de ninguna suerte podía tener sosiego. (Teresa de Ávila, 31, 4)

Del lado europeo y también en el siglo xvii se sitúa el caso de Pablo Borao, un saludador¹¹ oriundo de Zaragoza al que la Inquisición juzgó en 1658 por practicar exorcismos a mujeres sin tener licencia ni haber adquirido las órdenes menores de exorcistado;¹² se le impusieron las penas de azotes, destierro y galeras. En el proceso que se siguió contra él intervinieron ciento catorce testigos que declararon ha-

¹¹ Los *saludadores* eran curanderos que sanaban, principalmente, a través de la palabra.

¹² El ministerio del exorcistado se otorga con licencia especial y expresa del “Ordinario, que regularmente será el mismo obispo diocesano” (*Ritual Romano de exorcismos*, III, 13, p. 6).

ber sufrido abusos sexuales por parte del saludador. Su causa, estudiada ampliamente por María Tausiet (2007), se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, AHN, Inq., Lib. 996 (ff. 86v-87r). En ella se recogen los testimonios que sitúan al reo en tres conventos femeninos que, al parecer, visitaba con frecuencia para realizar exorcismos: el Monasterio del Santo Sepulcro, de las agustinas calzadas, el Convento de Santa Catalina, de monjas franciscanas y el Colegio de las Vírgenes, de beatas ursulinas. Mencionamos este caso por su singularidad: Pablo Borao practicaba exorcismos sin tener la licencia requerida y reconoció todos los delitos que se le imputaban. En su estudio sobre los procesos de fe realizados en Zaragoza entre los siglos xv y xvii, Tausiet señala que la personalidad de este reo se caracterizaba por una ferviente religiosidad de carácter atormentado “que lo sumía en ciertos estados de conciencia en que las visiones demoníacas desempeñaban un papel central” (2007, p. 155). Sin embargo, lo más atractivo, desde una perspectiva comparativa, son las somatizaciones que, como las de las religiosas de Trujillo, mostraba el saludador: “Le decía el reo [que] padecía continuamente de mano de los demonios de noche, que le daban muchos golpes y que le dexaban muchas veces acardenalado el cuerpo” (Tausiet, 2007, p. 155).

Parece, pues, que en los encontronazos con los demonios nadie sale indemne y la batalla forma parte de la relación que se establece con estos seres. Pero en la guerra contra el diablo no solo caben monjas devotas, místicos, posesos o saludadores. La literatura también reserva un espacio para estos espíritus angélicos de naturaleza maligna. En *La vida de Santo Domingo* de Gonzalo de Berceo se encuentra una escena similar a la experiencia de Luisa Benítez: se narra la historia de Oria (la santa), una niña casta cuyo deseo es profesar y a la que el demonio se le presenta en forma de serpiente. El núcleo central del poema es la misoginia y la *necesidad* del encierro de la mujer que, en el caso de Santa Oria, se relaciona con el deseo de apartarse del siglo y la vida mundana. Interesa particularmente este fragmento donde Berceo da cuenta de las batallas del demonio contra la doncella:

Guerreávala mucho aquel que Dios maldiga,
 por espantar a ella fazié mucha nemiga,
 la beneíta niña del Cñador amiga,
 bivié en grand lacerio, qui quier que ál vos diga.
 (Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, 329)

También Berceo, en *Los signos que aparecerán antes del Juicio Final*, traslada al lector a un *locus horribilis* en el que se desatan todos los males y demonios del averno. La narración es tremendamente descriptiva, llena de imágenes vívidas y

cruentas que debían sumir al hombre medieval en un estado de pavor. La profusión de demonios y desgracias va *in crescendo*, dibujando con claridad un *topos* del *mundus inversus* que debía resultar apabullante en su época: peces que desafían su naturaleza nadando fuera de los mares, animales salvajes que invaden los terrenos del hombre, sangre que mana de los árboles, destrucción por fuego y resucitación de los muertos. Destaca, además, la descripción de los tormentos:

Comerlos han serpientes e los escorpiones,
que han amargos dientes, agudos aguijones;
meterlis han los rostros fasta los corazones,
nunca avrán remedio en ningunas sazones
(Berceo, *Signos que aparecerán antes del Juicio Final*, 39)

Este catálogo de monstruos y horrores desatados (golpes, mordiscos, demonios zoomorfos y fuego eterno) llegarán desde el Medievo hasta el siglo XVII, a través de la literatura y la iconografía. Si a santa Oria la “guerrea” el enemigo malo, Luisa Benítez pasa día y noche en las “batallas de las criaturas dichas” (f. 2r) y sus visiones incluyen la de “una culebra horrorosa del grosor del cuerpo de un hombre que la acompañaba y perseguía donde quiera que iba” (f. 1r), estorbándole el paso al confesionario.

CONCLUSIONES

Las religiones monoteístas, la literatura y la iconografía han absorbido, en gran medida, los prejuicios del discurso misógino que relacionan a la mujer con el demonio. Se ha apuntado ya que este planteamiento no es exclusivo de la moral judeocristiana; tanto en el ideario grecolatino como en otras mitologías, más o menos próximas, existen figuras femeninas a las que se atribuye desde una connotación maligna hasta la responsabilidad de ser las causantes de los males del mundo. En este sentido, el *Malleus maleficarum* explicita que los auxiliares del demonio son mayoritariamente las brujas, es decir, las mujeres que tienen trato con el demonio y que, utilizando el maleficio, son capaces de dañar a otras personas. Se debe tener en cuenta, además, que la Iglesia Católica considera culpable a la bruja, mientras que no sucede lo mismo con el poseso: la bruja incurre en pecado al vender su alma al diablo con el objetivo de lograr lo que desea; los posesos, por el contrario, no comercian con su alma ni obtienen beneficios. El problema

es que discernir si se era lo uno o lo otro no resultaba fácil y únicamente a los inquisidores correspondía esta competencia.

La literatura y la iconografía muestran tópicos recurrentes como las tentaciones de San Antonio, cercado por los demonios, y los *Ars moriendi* del siglo xv cuya versión corta, el *Tractatus artis bene moriendi*, dedica su segunda parte a las cinco tentaciones del demonio y cómo superarlas. Este *arte del bien morir* se difundirá por toda Europa y América: sus litografías resumen, con terroríficos trazos, la concepción de un infierno cristiano poblado de demonios híbridos, medio bestias medio humanoides, acechando a los pies del lecho de los moribundos, esperando la muerte de su próxima víctima, ansiosos por llevarlo a sus dominios. La abundancia de iconografía que, con una intención pedagógica, moralizante y represora, saturaba el imaginario colectivo debía influir, de manera decisiva, en el miedo a la muerte y a lo desconocido. Entre las capas populares, tanto como entre las más cultas, el pánico a un Más Allá habitado por demonios sedientos de sangre debía alimentar los miedos más recónditos del hombre. Por añadidura, estas representaciones solían ir ligadas a la figura femenina cuyo cuerpo se consideraba *locus* del mal por excelencia. Desde su forma y su manera de sentir, la mujer fue considerada bruja, concubina del diablo, tentación y confundimiento del hombre y causa, por ende, de su perdición.

El demonio, según la creencia judeocristiana, es el embaucador, el mentiroso, el adversario, y únicamente puede tentar a los hombres por medio del engaño. Si el demonio seduce, el alma se pierde; si únicamente ocupa el cuerpo, poseyéndolo, el alma queda intacta y se considera al obseso inocente de todo mal. Este parece ser el caso de algunas visionarias, como la monja Luisa Benítez, cuya sintomatología responde al fenómeno que los demonólogos entienden como *circumdatio* (Fortea, 2004, p. 159) y que se entiende como el cerco que realiza el demonio acechando a la víctima de posesión; es el acoso previo y puede ser interno o externo. La *circumdatio* interna solo es percibida por el poseso (oye voces, tiene tentaciones, sufre pesadillas, etc.); la *circumdatio* externa puede ser percibida, teóricamente, por otras personas, ya que los fenómenos sobrenaturales se manifiestan abiertamente (movimiento de objetos, malos olores, etc.). En el texto de Trujillo parecen darse los dos tipos de *circumdatio*, pues la Pacora sufre tormentos internos y externos, estos últimos contemplados por numerosos testigos:

Al alboroto salimos y vimos el fuego como un resplandor hecho globo, a la manera que sale el resplandor por arriba de la fragua de herrero; más de cien personas lo vieron sobre la capilla mayor, así hombres como mugeres, aunque algunos después dixerón que era de la lámpara, lo cual no es assí, pues siempre que estas estuvieran encendidas lo avía de aver,

cosa que no sucede, como se puede reparar y yo lo é reparado. Padre Martín Munduate lo vio, el Padre fray Diego de Bargas, fray Juan Ruiz, unas señoras vecinas que llaman las Collazos, un hombre a quien llaman Chago y fray Pedro Manrique, el cual notó, según me dijo después, que mientras yo estaba echando los demonios, conforme iba concluyendo con la función, iba minorándose este fuego (f. 5v).

Que Lariel sea un demonio inventado, sin tradición etimológica o literaria en los tratados demonológicos ni los textos bíblicos, producto de la imaginación de una joven monja de veinticinco años, no carece de importancia, pues a pesar de su carácter ficcional, recoge las creencias asimiladas por la hagiografía, los evangelios y la iconografía, a la que seguro no eran ajenas estas monjas clarisas. La morfología cambiante del demonio seguía conservando trazos y rasgos medievales cuyo simbolismo no se ha perdido y que afloran en los arrebatos coléricos de Lariel, presentándose a la Pacora en forma de serpiente, de cerdo o de negro que le ofrece visiones lascivas y la incita a la concupiscencia. También Teresa de Ávila tiene visiones semejantes, como narra ella misma en su *Libro de la vida*: “Quiso el Señor entendiéndose cómo era el demonio, porque vi cabe mí un negrilla muy abominable, regañando como desesperado de que adonde pretendía ganar perdía” (Teresa de Ávila, 31, 4).

Silencio absoluto, castidad y obediencia son las máximas de la Regla de Santa Clara, orden de origen franciscano (Gómez Redondo, 2012, pp. 1128-1129). Si bien los ambientes conventuales podían ser entornos donde las mujeres se sintieran protegidas y cultivaran su espíritu, también es probable que surgieran problemas derivados de la represión, el encierro y la, tan a menudo, corta edad con que se recluía a las monjas. Podría ser este un factor decisivo en los casos de Antequera y San Plácido (Madrid). Sin embargo, no parece que en Trujillo, a pesar de la juventud de la Pacora y Ana Núñez, el encierro fuera férreo, pues precisamente uno de los problemas de este convento era que las monjas no respetaban la reclusión, poseían abundante servidumbre (criadas y esclavas) y también ‘devotos’ que las frecuentaban (Millar Carvacho, 2009, pp. 408-410), es decir, varones religiosos y seglares que, afectos a alguna monja, la visitaban y le hacían regalos.

Reclusión forzosa o voluntaria, es fácil comprender la elección de estas mujeres que, ante la disyuntiva de servir a un marido y morir, probablemente, de sobreparto antes de los treinta años y la de servir a un Señor “que está en los cielos”, preferían el convento, entorno ideal para la meditación y la lectura. La vida intramuros, la guía del confesor y la inmersión en la literatura hagiográfica, así como la emulación de los mártires, son elementos clave en la actitud de las monjas visionarias como Teresa de Ávila o Luisa Benítez.

Se puede hablar seguramente de una patología clínica común a místicos y endemoniados, afectados por una sintomatología paralela: pérdida de consciencia, inefabilidad, disociación de la personalidad y pérdida del yo interno, desplazado por el conflicto de la alteridad. Pero en la mayor parte de los casos, estas mujeres ponen en juego una teatralización del dolor, copiando los modelos de santidad que se les proponen. Se trata de una simulación de santidad perfectamente sincronizada, que utiliza el sufrimiento externalizándolo para seducir a su público (hermanas de convento, confesores, inquisidores, etc.). De este modo, se entendía que la proximidad con Dios sería más íntima, pues solo a través del tormento se podía alcanzar la santidad. Quizá fuera esta la naturaleza de la catábasis infernal de la Pacora, acompañada de numerosas tentaciones contra la castidad, desmayos, somatizaciones, inefabilidad y otra serie de síntomas similares a los de Teresa de Ávila, que dejaban a la “criatura descoyuntada cuando bolbía, de suerte que aun el habla no podría echar por un rato” (f. 4v).

OBRAS CITADAS

- Berceo, Gonzalo de, 1980: *Signos que aparecerán antes del Juicio Final; Duelo de la Virgen; Martirio de San Lorenzo* (ed. Arturo M. Ramoneda), Madrid.
- , 1979: *Vida de Santo Domingo de Silos*, Teresa Labarta de Chaves (ed.), Madrid.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, ²1997 [1991]: “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena (1550-1650)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (coords. Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina), México D. F., pp. 147-163.
- Cardaillac-Hermosilla, Yvette, 2005: *Los nombres del Diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: los moriscos* (trads. Aurelia Martín Casares y Marie-Christine Delaigue), Granada.
- Cervantes, Fernando, ²1997 [1991]: “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (eds. Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina), México D. F., pp. 129-146.
- CHARTA. *Corpus Hispánico y Americano en la Red: Textos Antiguos*, <<http://www.charta.es>>.
- Corominas, Joan y Pascual, José Antonio, 1980: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid.
- Deusen, Nancy E. van, ²1997 [1991]: “Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colo-*

- nial americano* (coords. Clara Ayluardo y Manuel Ramos Medina), México D. F., pp. 207-230.
- DRAE. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, ²² 2001, Real Academia de la Lengua Española (ed. Virtual), <<http://www.rae.es/rae.html>>. Última consulta: 01/2014.
- DSM-IV-TR. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales)*, American Psychiatric Association, Psicomed S. L. (centro autorizado por la Consejería de Sanidad y Consumo de la Comunidad de Madrid), n° de registro CS6444, <<http://www.psicomed.net/principal/dsmiv.html>>. Fiche, Agustín y Vicenc; Martin, 1976: *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*, vol. XIX, Trento, Valencia.
- Escuela Bíblica de Jerusalén, 2009: *La Biblia de Jerusalén* (dir. José Ángel Ubieta López), Bilbao.
- Fortea, José Antonio, 2004: *Symma daemoniaca. Tratado de demonología y Manual de exorcistas*, Zaragoza.
- Glave, Luisa M., ²1997 [1991]: “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (coord. C. García Ayluardo y Manuel Ramos Medina), México D. F., pp. 109-128.
- Gómez Redondo, Fernando, 2012: *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*, 2 vols., Madrid.
- Goldberg, Harriet, 1979, “The Several Faces of Ugliness in Medieval Castilian Literature”. *La Corónica* 7, pp. 80-92.
- Guzmán Schiappacasse, Fernando, Cortés Aliaga, Gloria y Martínez Silva, José Manuel, 2004: *Segundas Jornadas de Historia del Arte*, Santiago de Chile.
- Juan Pablo II, 1998: *De exorcismis et supplicationibus quibusdam (Ritual Romano de exorcismos)*, en el título XII del *Ritual Romano*, renovado según decreto del Concilio Euménico Vaticano II de 1º de octubre de 1998, Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos, Prot. 1280/98/L, Directorio de la Iglesia Católica: <<http://directoriocatolico.blogspot.com.es/2012/09/libros-online-ritual-romano-de-exorcismos.html>>.
- Teresade Jesús, 1986: *Libro de la vida* (ed., introd. y notas Otger Steggink), Clásicos Castalia 154, Madrid.
- Martínez-Burgos García, Palma, 2004: “Lo diabólico y lo femenino en el pensamiento erasmista. Apuntes para una iconografía de género”, en *El Diablo en la Edad Moderna* (ed. María Tausiet y James S. Amelang), Madrid, pp. 211-231.

- Mello e Souza, Luis de, 1993: *El diablo en la tierra de Santa Cruz. Hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial* (trad. Teresa Rodríguez Martínez), Madrid. [Original: *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, Companhia das Letras, 1986].
- Molero, Valerio, 1995: "Un presunto caso de complicidad diabólica en el siglo XVIII: Alonso de Osuna y las religiosas del convento de Santa Clara de Antequera", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 50:1, pp. 221-241.
- Moncó Rebollo, Beatriz., 2004: "Demonios y mujeres: historia de una transgresión", en *El Diablo en la Edad Moderna* (eds. María Tausiet y James S. Amelang), Madrid, pp. 187-210.
- Morales y Marín, José Luis, 1984: *Diccionario de iconología y simbología*, Madrid.
- Millar Carvacho, René, 2009: *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile: siglos XVI y XVII: estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago de Chile.
- Muñoz Pérez, Laura S., 2012: "Sangre y placer: nuevas combinaciones en el estudio de la mujer religiosa del Renacimiento", en *Líneas y pautas en el estudio de la literatura medieval y renacentista, III Congreso Internacional de la SEMYR (Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas)*, 27-30 de septiembre de 2010, Oviedo, pp. 751-759.
- , 2015, *Poder y escritura femenina en tiempos del Conde-Duque de Olivares (1621-1643). El desafío religiosa de Teresa Valle*, Tamesis, London.
- Pereda, Felipe y Ma^a Carmen de Carlos, 2004: "Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario", en *El Diablo en la Edad Moderna* (ed. María Tausiet y James S. Amelang), Madrid, pp. 233-252.
- Pino, Fermín del, 2004: "Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera", en *El Diablo en la Edad Moderna* (ed. María Tausiet y James S. Amelang), Marcial Pons, Madrid, pp. 278-295.
- Portús, Javier, 2004: "Infiernos pintados: iconografía infernal en la Edad Moderna hispánica", en *El Diablo en la Edad Moderna* (eds. María Tausiet y James S. Amelang), Madrid, pp. 253-275.
- Puccini, Dario, 1993: "La tradición mágico-hermética y la literatura científica en el siglo XVII", en *América Latina. Palavra, literatura e cultura*, vol. I, *A Situação Colonial* (coord. Ana Pizarro), pp. 277-295.
- Ramos Medina, Manuel, 1997 [1991]: "Isabel de la Encarnación, monja posea del siglo XVII", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*

- (coord. Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina), México D. F., pp. 167-192.
- Revilla, Federico, 1990: *Diccionario de iconografía*, Madrid.
- San Pedro, Fr. José de, 1992: *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. *Manuscrito del Archivo de Indias* (transcripción Eric E. Deeds, introd. Teresa van Ronzelen; estudios preliminares Luis Millones, John R. Topic y José L. González), Málaga.
- Sánchez Lora, José Luis, 2004: "Demonios y santos: el combate singular", en *El Diablo en la Edad Moderna* (eds. MaríaTausiet y James S. Amelang), Madrid, pp. 161-186.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro, 1998: *Cómo editar los textos medievales. Criterios para su presentación gráfica*, Madrid.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, 2012: *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander.
- Sprenger, Jakob. e Institoris [Krämer], Heinrich, 2004: *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* (ed. Miguel Jiménez Monteserín), Valladolid.
- Tausiet, María, 2007: *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Salamanca.
- Valdés, Adriana, 1993: "El espacio literario de la mujer en la colonia" en *América Latina. Palavra, literatura e cultura*, vol. I, *A Situação Colonial* (coord. Ana Pizarro), São Paulo, pp. 467-485.
- Viana, Israel, 14-04-2014: "La Diablesa: el demonio que sale de procesión en Semana Santa", en *ABC.es*, <<http://www.abc.es/sociedad/20140412/abci-semana-santa-diablesa-orihuela-201404102156.html>>.
- Ward, Laura y Steeds, Will, 2007: *Demonios. Visión del diablo en el arte*, Madrid.